

**PRINCIPI FONDAMENTALI PER UNA TEOLOGIA
SPIRITUALE RINNOVATA
L'esempio di Ch. A. Bernard**

FRANCESCO ASTI

SOMMARIO: Introduzione; 1. Teologia spirituale a confronto; 1.1 Apertura al metodo fenomenologico-esperienziale; 1.2 L'esperienza spirituale cristiana nucleo della teologia spirituale; 2. Per una teologia dell'incontro; 3. La teologia affettiva; 3.1 Per una antropologia integrale; 4. L'esperienza mistica; 4.1 La comunicazione simbolica; 5. Prospettive aperte.

INTRODUZIONE

Nel panorama teologico internazionale si situano il pensiero e l'opera del compianto P. Ch. A. Bernard¹. L'impronta del suo pensiero profondo e semplice è fondamentale. La sua capacità di essere ottimo accompagnatore spirituale si lega all'alta capacità scientifica del suo lavoro teologico. Univa l'interesse scientifico ed accademico alla carica umana e spirituale che spesso si richiede a chi deve presiedere uffici educativi importanti. Coniugava l'animo francese alla sua formazione italiana per trovare la maggiore gloria di Dio. Certo è un punto fermo

¹ Il Padre Gesuita è nato nel 1923 a Berk-sur-Mer nel distretto di Pasde-Calais, Francia. Entra nella Compagnia di Gesù il 28 settembre 1943, in piena guerra mondiale. Studia filosofia a Vais, laureandosi con una tesi su S. Tommaso D'Aquino. Insieme con alcuni amici fonda un gruppo di spiritualità centrato sulla devozione al S. Cuore di Gesù. Riceve l'ordinazione sacerdotale il 25 luglio 1954. Dottore in teologia si impegna particolarmente, con l'aiuto dei suoi superiori, nel campo della spiritualità, seguendo le orme di grandi teologi spirituali come Marchetti, de Guibert, Truhlar. Dal 1962 è Professore all'Istituto di Teologia Spirituale alla Gregoriana e per sei anni ne è stato il Preside. Muore il 1 febbraio del 2001 durante una difficile operazione chirurgica.

per chi vuole studiare con passione la teologia spirituale e per chi l'ha conosciuto resterà sempre nella memoria e nell'affetto.

Discutere della sua opera è la forma migliore per ricordarlo e farlo conoscere alle nuove generazioni di studenti in teologia. Tentiamo così di dare delle linee del suo pensiero per mostrare che alcune intuizioni della grande tradizione spirituale occidentale sono state sviluppate dalla sua originale capacità di mediazione intellettuale.

Sono due i fondamenti della sua teologia spirituale: la dimensione scientifica della disciplina spirituale e la centralità del rapporto Dio-uomo vissuto nell'esperienza concreta.

1. TEOLOGIA SPIRITUALE A CONFRONTO

Il ruolo della teologia spirituale sembra essere il primo punto nodale del pensiero di P. Bernard. Il quadro attuale delle discipline teologiche rimanda ad un'annosa questione sul loro numero e sulla necessaria unità che bisogna ricercare per rendere ragione del motivo stesso per cui si fa teologia: parlare di Dio e con Dio.

Il moltiplicarsi dei corsi di teologia sembra snaturalizzare il senso della *Theologia Una*, l'unità di significato contro la pluralità, se pur legittima, delle varie discipline teologiche. Infatti ogni teologo, avvertendo questo problema, nel proprio campo non fa altro che ripercorrere i dati fondamentali offertigli dagli studi biblici, patristici, scientifici per ricondurre il tutto ad una sintesi che sia efficace per giustificare la propria disciplina. Il risultato è evidente: ognuno tenta di operare un lavoro di unificazione di senso per rendere comprensibile il fine a cui è chiamata la teologia. Spesso, però, si assiste ad un aumento di corsi curricolari simili fra loro. Per far fronte a tale situazione, B. Lonergan tentava già una via di uscita, proponendo la distinzione in specializzazioni di campo, di soggetto e funzionali². Il suo schema metodologico mostrava chiaramente due risoluzioni importanti: salvaguardare l'unità teologica e mostrare la necessità di una diversificazione di materie per meglio comprendere

² Cf. B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia²1975, 145-164.

i nuclei tematici essenziali che vanno a formare le specializzazioni di campo e di soggetto.

La teologia spirituale non è immune da questo problema. Nel rinnovamento conciliare la morale riprende il suo posto, dopo anni di silenzio. Si passa dalla dimensione casistica ad una personalistica in cui anche la vita spirituale viene considerata dal teologo morale. In un certo senso la morale ridisegna il cammino globale dell'uomo nuovo in Cristo. Anche i teologi dommatici puntano sul risvolto spirituale che si compie nell'incontro fra Dio e l'uomo. Si potrebbe, a questo punto, dire che non vi è la necessità di una teologia spirituale, perché tutta la teologia di per sé è spirituale. La diversificazione medioevale richiama ad una distinzione, che col tempo si consumerà in divorzio, fra la *theologia mentis* e quella *cordis*. In effetti si voleva sottolineare un aspetto fondamentale della scienza teologica, cioè quella affettiva da sempre presente e custodita nei chioschi delle nostre Abbazie. Il problema per la teologia spirituale è giustificare la sua presenza nel complesso delle discipline teologiche non più considerandola quale appendice del trattato di morale o risvolto spirituale della dommatica. P. de Guibert sosteneva che la teologia spirituale ha un particolare punto di vista che la differenzia dalla morale³. Potremmo dire che ha una propria specializzazione che la rende necessaria per dare compimento all'unità teologica con la dommatica e la morale. Essa presenta nella sua natura una speciale vocazione teologica, cioè essere di unione agli altri trattati teologici. Non solo ciò veniva auspicato al suo sorgere, quando fu fondata la cattedra di teologia ascetica e mistica a Roma, ma nell'intenzioni pontificie, essa doveva essere il coronamento degli studi teologici. Doveva formare alla *scientia pietatis*, agli uffici propri di chi si vuol incamminare sui sentieri della vita interiore⁴. Tali intuizioni han-

³ Cf. J. DE GUIBERT, *Ascétique et mystique*, in *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris 1937, coll. 1014-1016.

⁴ Cf. BENEDICTUS PP. XV, *De schola Theologiae ascetico-mysticae in Gregoriana Universitate*, 10 Novembre 1919, in AAS 12 (1920) 29-30. Proponiamo l'interessante articolo di J. STRUS, *Esigenze didattiche nell'insegnamento della teologia spirituale*, in CH. A. BERNARD (cur.), *La spiritualità come teologia. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 25-28 Aprile 1991*, Ed. Paoline, Milano 1993, 255-272.

no spronato i teologi spirituali a ricercare il campo proprio della teologia spirituale senza mai smettere di sostenere la necessità di approfondire quella originaria vocazione di essere disciplina di collegamento. Infatti «la spiritualità ha una giustificazione soltanto come *scienza di collegamento* e come punto di congiunzione del dialogo interdisciplinare...La spiritualità deve però tenersi aperta, da un determinato punto di vista, per un dialogo con tutto ciò con cui arriva in contatto, in quanto scienza di collegamento»⁵.

L'espressione usata dal teologo spirituale Sudbrack non intende diminuire lo spessore scientifico della disciplina spirituale, affermandone l'impossibilità ad avere un proprio campo di ricerca e un proprio soggetto da studiare, bensì dichiara l'ulteriore possibilità che ha questa disciplina ad essere di gancio fra la realtà interiore e la vita quotidiana, fra la riflessione speculativa teologica e il mutevole mondo del concreto. Essa riesce a portare nella prassi, ridisegnando il vissuto, tutte quelle dinamiche che l'uomo vive nel rapportarsi a Dio.

La scienza di collegamento di Sudbrack si potrebbe tradurre con l'espressione felice del professore Queralt, quando parla di interdisciplinarietà⁶. Anche questo teologo gesuita sostiene la vocazione della spiritualità ad essere, nella struttura curricolare dei corsi teologici, termine di unione e di sintesi rispetto al lavoro analitico svolto nelle diverse discipline. Infatti tale disciplina nasce come proposta finale del tempo di formazione intellettuale degli studenti, avendo come *mens* quella di far sintesi, di proporre modi concreti e personali di vivere il mistero di Cristo e della Chiesa. Per Queralt vi è una fondamentale cor-

⁵ Cfr. J. SUDBRACK, *Spiritualità*, in *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979, 762.

⁶ Cf. A. QUERALT, *La "Espiritualidad" como disciplina teológica*, in *Gregorianum* 60 (1979) 334-337. Su questa scia i lavori condotti anche da P. Bruno Secondin: B. SECONDIN - J. JANSSENS (curr.), *La spiritualità. Ispirazione, ricerca, formazione*, Borla, Roma 1984 e B. SECONDIN - T. GOFFI (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza-sistematica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989. Infine l'articolo di O. Steggink che traccia l'apertura metodologica al processo di interdisciplinarietà: *Lo studio della spiritualità e della mistica: metodo deduttivo, metodo induttivo e interdisciplinarietà*, in CH. A. BERNARD (cur.), *La spiritualità come teologia*, o. c., 296-310.

relazione fra l'oggetto di studio della spiritualità e la disciplina scientifica; tanto è vero che si può parlare di disciplina teologica, poiché ha un suo campo ben determinato. Il pericolo che il teologo faceva già notare è l'eccessiva divisione e frammentarietà che impoveriscono la teologia. Parla, infatti, di un decadimento dell'unità teologica per far posto alle specializzazioni⁷.

Il problema che si pone è sul ruolo assunto oggi dalla disciplina spirituale dinanzi al problema della globalizzazione che tutto massifica o dinanzi alla questione della regionalizzazione che fa di una parte il tutto.

Lo stesso P. Bernard ha avvertito queste difficoltà ed ha cercato di dare delle risposte che potessero offrire contributi determinanti alla ricerca teologica. Il simposio di studi organizzato a Roma all'Istituto di spiritualità fra il 25 e il 28 aprile del 1991 e da lui diretto mostra chiaramente l'intento interdisciplinare a cui necessariamente deve far riferimento la spiritualità se vuole essere teologia. Precisare il suo campo di ricerca significa osservare il suo rapporto con le altre discipline teologiche, avvertire l'interazione che vi nasce, affermando che la sua forza sta proprio nell'osmosi, in quella capacità di recettività che la conduce a riscoprire la sua vocazione di disciplina di collegamento. Le conclusioni affidate a P. Bernard mostrano quelle intuizioni che lo stesso teologo ha curato nei suoi scritti e che sono ora manifeste nel dialogo con gli altri teologi di settore⁸.

L'importanza della spiritualità riguarda la sua funzione teologica. Il suo influsso sia sulla dommatica che sulla morale è oggi più evidente grazie al lavoro di ricostruzione storico-teologico a cui è sottoposta la teologia spirituale. Secondo Bernard, ciò che la distingue dalle due altre dimensioni sta nei diversi

⁷ Ancora sul problema dell'interdisciplinarietà e l'attuale situazione della teologia spirituale: C. GARCIA, *La teología espiritual. Autonomía e interdisciplinarietà*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Edizioni OCD e Teresianum, Roma 2001, 459-487; D. SORRENTINO, *Sul rinnovamento della teologia spirituale*, in *Asprenas* 41 (1994) 511-532

⁸ Cf. CH. A. BERNARD, *La spiritualità come fonte dottrinale*, in CH. A. BERNARD (cur.), *La spiritualità come teologia*. o. c., 336-351.

modi di adesione al mistero di Cristo. «La teologia spirituale cerca di investigare tutti i modi di adesione; e sono tanti»⁹. L'esempio che il teologo introduce nella discussione è lo sviluppo storico della spiritualità. Nel corso dei secoli ci sono stati diversi modi di aderire a Cristo che fra loro non si escludono ma che danno il senso della profondità della Rivelazione. Nel Medioevo la spiritualità era centrata sull'umanità di Cristo, mentre i Padri della Chiesa sottolineavano la sua gloria. Quindi sono diversi i modi di aderire, perché diversa è la percezione del mistero di Dio, per grazia e per natura dell'uomo.

Tale considerazione conduce P. Bernard ad affermare la superiorità dell'oggetto da studiare rispetto alla stessa teologia spirituale. Infatti la vita spirituale non può confondersi con la teologia spirituale, in quanto altro è vivere il rapporto con Dio, altro è esprimerlo in forma compiuta. C'è sempre uno scarto fra ciò che è vissuto in pienezza e ciò che si esprime anche con minuziosità e rigore logico.

La funzione della spiritualità si colloca nel campo proprio della teologia, influenzandola dal suo particolare punto di vista. Mentre la teologia dommatica si situa su di un campo più oggettivo della riflessione, la teologia spirituale, senza mancare di scientificità, studia quelle percezioni parziali e soggettive dell'adesione a Cristo. «Questo dà alla spiritualità un suo limite, ma anche il suo valore, perché quel che conta è la vita percepita»¹⁰.

Il *commercium caritatis* è, invece, l'angolo visuale da cui si pone il teologo spirituale rispetto all'*ordo caritatis* da cui parte il moralista. La teologia spirituale «considera innanzitutto l'evoluzione esistenziale della vita cristiana. Avvicinandosi in tal modo all'arte. Le leggi che essa stabilisce non fissano un obbligo, ma sono piuttosto delle *regole pratiche* per illuminare il cammino

⁹ M. GIOIA (ed.), *La teologia spirituale. Temi e problemi*, AVE, Roma 1991, 194. Questo libro risulta necessario per la comprensione del pensiero di P. Bernard, in quanto è il risultato di un fruttuoso dialogo di riflessione sulle problematiche più importanti della teologia spirituale, tenutosi a Napoli presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sezione S. Luigi come seminario interdisciplinare diretto dagli stessi professori della Facoltà.

¹⁰ ID, *La teologia spirituale. Temi e problemi*, o. c., 194.

spirituale di ogni persona in quanto questa è oggetto di un particolare disegno di Dio e instaura un dialogo personale con Lui»¹¹. La posizione di Bernard mostra non la subordinazione della teologia spirituale alla morale, bensì la complementarietà delle discipline, in quanto non vi può essere *commercium* senza un *ordo* e viceversa. Qualora si procedesse a modo di subordinazione avremmo che la teologia spirituale diventa una funzione praticamente-pratica della morale come pensava J. Maritain¹². Avremmo, così, nel campo dell'unica teologia pratica due dimensioni della stessa carità: «da una parte Dio indica, mediante il dono della legge, l'*ordo amoris*; dall'altra, attraverso l'Alleanza, egli invita all'instaurazione di un rapporto interpersonale, che possiamo chiamare *commercium amoris*, ossia relazione di amore»¹³.

La comunicazione fra i due diversi tipi di saperi risulta evidente: distinguere per unire è il modo migliore per comprendere come la teologia spirituale si interessa dell'evoluzione spirituale totale dell'uomo creatura nuova in Cristo.

1.1. *Apertura al metodo fenomenologico esperienziale*

Il teologo spirituale, nel considerare i diversi modi di adesione al mistero di Cristo, salvaguarda sempre la realtà delicata dell'incontro fra Dio e l'uomo. Von Balthasar aveva intuito che per avvicinarsi all'esperienza spirituale cristiana bisognava prendere coscienza dell'azione di Dio nella storia del singolo individuo¹⁴. Nel vissuto dei Santi, in particolare, brillava l'essenza del

¹¹ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Edizioni Paoline, Milano 6 2002, 65. Questa edizione è stata rivista ed ampliata dallo stesso autore.

¹² Cf. J. MARITAIN, *Une question sur la vie mystique et la contemplation*, in *La Vie Spirituelle* 7 (1922-23) 636-650 e la risposta di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Sur les questions*, in ib., 651-658. Ancora sull'argomento *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in *Revue thomiste* 69 (1969) 5-27. L'autore ne tratterà diffusamente nel suo libro *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932. Tale libro ha avuto varie edizioni rivedute e corrette dallo stesso autore.

¹³ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o. c., 66.

¹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, vol. I, Morcelliana, Brescia 4 1985 e *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca-Book, Milano 3 1991.

cristianesimo. Se vogliamo usare un'espressione cara al teologo carmelitano Léthel, possiamo affermare che *tutti i santi sono teologi, solo i santi sono teologi*¹⁵. Al di là del commento che può essere fatto a tale espressione, essa può realmente descrivere ciò che von Balthasar affermava della santità quale espressione dell'alta teologia. Il vissuto spirituale concretizza i diversi modi di aderire alla fede cristiana: «Attraverso la loro esistenza di santi si dovrebbe dunque cercare di cogliere e comprendere la missione che Dio compie nella chiesa, distinguendo la missione vera e propria dalle realizzazioni limitate»¹⁶. Il teologo tedesco ammetteva che fare teologia significava prendere sul serio tutto ciò che i santi hanno prodotto, operando un distinguo su ciò che era tipicamente della missione di Dio fra gli uomini e ciò che era tipicamente della natura e della personalità dell'uomo. Tale distinzione non doveva essere frutto di divisione, quasi che il lavoro di Dio potesse essere separato nettamente nell'azione e nei comportamenti dei santi, producendo spersonalizzazioni o astrazioni di vite concrete. L'intento è, invece, di distinguere, cioè far brillare nell'opacità spesso dei tratti la lucentezza della missione di Dio nel vissuto di ciascun credente.

La proposta di von Balthasar fu quella di adoperare il metodo fenomenologico «che, per quanto possibile all'uomo, nel fenomeno concreto coglie l'essenza, la "forma", l'intelligibile nel sensibile. Solo che qui l'intelligibile è qualcosa di soprannaturale e la sua contemplazione presuppone la fede, anzi la partecipazione alla vita della santità»¹⁷. La funzione dei santi non è legata alla dimensione devozionale, parentica, bensì al loro spessore teologico-morale quale concreta adesione e approfondimento della vita trinitaria.

Von Balthasar ha aperto una strada importante per la comprensione del metodo più idoneo nell'affrontare i problemi nel-

¹⁵ Cf. F.-M. LÉTHEL, *I santi come teologi*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, o. c., 613-621. L'articolo è uno stralcio del suo libro dove esprime la sua tesi fondamentale. *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Ed. du Carmel, Venasque 1989, 3.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*, o. c., 29.

¹⁷ *Ib.*, 29.

la teologia spirituale. Il metodo deduttivo richiama l'applicazione *a priori* dei principi teologici rispetto ad una materia così delicata quale l'adesione a Cristo. P. Bernard osservava acutamente che ci sono alcuni rischi, se si usa questo metodo: una eccessiva sistematizzazione di ciò che spesso riguarda i personali cammini spirituali; una amplificazione indebita della dottrina tomista circa i doni dello Spirito Santo per la vita mistica e il restringimento del campo spirituale *a priori*¹⁸. Tali limitazioni non favoriscono questo metodo che è invece idoneo alla formulazione di asserzioni teologiche e di leggi nel campo morale. La presenza dell'altro metodo, quello descrittivo, può in un certo senso essere utile alla teologia spirituale, specialmente ad un suo ramo, qual è la mistica. La descrizione degli stati mistici, della personalità dei santi ha bisogno di una descrizione dettagliata del fatto stesso. In tal modo ci si avvicina alle scienze umane come la psicologia o la sociologia che nel tempo hanno apportato tanti vantaggi allo studio della teologia spirituale. Spesso però la descrizione nuda e cruda non rende evidente il sentire spirituale della persona, riduce quel livello intelligibile di cui von Balthasar affermava il valore. Secondo Bernard il puro empirismo non può dare giudizi né stabilire regole. Di conseguenza il teologo deve necessariamente confrontare le descrizioni con i dati che offre la scienza per meglio discernere l'esperienza spirituale. Ciò conduce a delimitare un rischio presente nel metodo descrittivo: considerare il livello umano superiore a quello soprannaturale tanto da determinarne l'esistenza. Infatti non pochi scienziati usando il metodo descrittivo erano giunti a conclusioni sbagliate sulla personalità dei santi, giudicandoli affetti da disturbi psichici¹⁹.

La differenza con il metodo fenomenologico sta proprio nel non assolutizzare la propria posizione, sta nel ricercare la forma nel sensibile. Husserl affermava che nel fatto brilla l'essenza e che il fatto stesso mostra come un diamante le molteplici sfaccettature in cui la luce si flette. La descrizione non è che un passo, bisogna considerare tutte le angolature sotto cui un fe-

¹⁸ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o. c., 88.

¹⁹ Cf. L. J. GONZALEZ, *Implicazioni psicologiche nell'esperienza mistica di Teresa di Gesù e Giovanni della Croce*, in *Mistica e Mistica carmelitana*, Libreria Editrice vaticana, Roma 2002, 222-261.

nomeno spirituale si mostra senza precomprensioni, liberi di mettere fra parentesi i propri pregiudizi.

P. Bernard segue lo sviluppo del metodo in teologia spirituale²⁰. Nella stesura dell'edizione ampliata e corretta del suo libro *Teologia spirituale*, aggiorna il paragrafo sul metodo, facendo riferimento agli studi del professor K. Waaijman che ha mostrato la positività del metodo in questione²¹. Il teologo di Nimega mostra come ogni fenomeno in particolare spirituale presenta dei profili oggettivi e delle angolazioni soggettive. Dall'intreccio di queste due dimensioni si determina *l'orizzonte interno* che costituisce la forma *Gestalt* di una determinata spiritualità. Secondo P. Bernard ciò è ancora più evidente se prendiamo in esame l'oggettività della Rivelazione cristiana e il suo approfondimento che avviene nel singolo credente. Nel Medioevo l'umanità di Cristo diventa quell'aspetto particolare desunto dai mistici per avvicinarsi al mistero insondabile dell'amore di Dio. L'angolatura soggettiva è data dagli aspetti peculiari del mistico, dalla diversità di adesione all'amore di Dio, da cui si profila una linea oggettiva che è data, ad esempio, dalla devozione al Cuore di Cristo, una *Gestalt* abbastanza stabile.

L'adesione realistica a Dio è possibile, se il metodo che usiamo per descrivere questo fenomeno abbia come principio che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa. Non siamo dinanzi alla psicologia scienziata che negava l'esperienza religiosa, ma alla possibilità ridata all'uomo di riconsiderare le esperienze della preghiera e del sacro che pur fanno parte della coscienza. Da questa considerazione che faceva Husserl nasce il desiderio della ricerca dell'*Oltre* della E. Stein che ha applicato il metodo nel suo libro sull'Empatia e in quello incompiuto della *Scientia Crucis*.

²⁰ Cf. F. ASTI, *Teologia spirituale. Questione metodologica. Estratto della tesi di dottorato in teologia spirituale*, PUG, Roma 1999. La mia gratitudine è grande per aver incontrato un vero maestro sia nel campo scientifico che in quello della vita sacerdotale. L'interessamento alla metodologia spirituale viene dal suo sprone a studiare questi temi e ad approfondirli nel tempo.

²¹ Cf. K. WAAIJMAN, *Toward a phenomenological definition of spirituality*, in *Studies in Spirituality* 3 (1993) 5-57 e *A hermeneutic of spirituality: A preliminary study*, in *Studies in Spirituality* 5 (1995) 5-39.

Il metodo fenomenologico diventa esperienziale nel senso che ritorna a quel realismo dell'esistenza in cui Dio parla alla coscienza dell'uomo. Nei flussi coscienziali viene ad abitare la presenza di Dio. La molteplicità è visitata dall'unicità di Dio. Il fenomeno spirituale cristiano diventa visibile nella sua forma originale, mostrando così svariate angolature dalle quali poterlo contemplare. Lo stesso Husserl avvertiva che gli adombramenti dell'essenza, così come chiamava le prospettive, non sono catturabili permanentemente, ma mostrano un aspetto percettibile ma non è possibile possederli *in toto*. Sembra quasi, volendo forzare, che si riferisca al mistero dell'incontro fra Dio e l'uomo. Di esso possiamo discuterne, ma non è catturabile nella sua bellezza. Il limite posto da Husserl diventa il pregio per poter considerare l'esperienza spirituale cristiana come sempre originaria ed originale nelle sue manifestazioni particolari. I modi di adesioni, i vissuti spirituali, si delineano sotto il profilo morale, personale, affettivo o speculativo. Si potrebbe ancora parlare dell'orizzonte antropologico in cui Dio visita: l'angolatura simbolica, la comunicazione personale, la cultura. La prospettiva teologica in cui l'uomo incontra Dio: la Sacra Scrittura, la liturgia, la Chiesa e la stessa storia che mostra la possibilità di quest'incontro. Tutti questi aspetti costituiscono la fenomenologia dall'alto: la forma viene ad abitare nel sensibile.

Ecco che si viene a formare la dialettica di oggettività e soggettività il cui orizzonte è rappresentato dal metodo fenomenologico esperienziale²².

Il metodo usato da Bernard si concretizza nell'analisi dei temi della teologia spirituale. Molto più evidente quando tratta dell'esperienza spirituale dei mistici o quando scrive di teologia affettiva, meno evidente nel trattato di teologia spirituale che risente invece di una classica impostazione manualistica²³.

²² Cf. J. MAMIC, *Il metodo induttivo e deduttivo nella teologia spirituale*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, o. c., 623-638; E. GLENNIE, *El método de la teología espiritual*, in *Ephemerides Mexicanae* 1 (1983) 113-124.

²³ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, Ed. Paoline, Milano 1984 e *Teologia affettiva*, Ed. Paoline, Milano 1985.

Nel *Dio dei mistici, Le vie dell'interiorità*, l'autore riesce ad esprimere in pieno il senso del metodo fenomenologico²⁴. Infatti parte nel voler ricercare il fondo comune della mistica, proponendo quelle prospettive oggettive e le linee emergenti soggettive che rendono un *unicum* i mistici. Notiamo la realizzazione del detto di Léthel, in quanto Bernard desume orizzonti teologici importanti per la speculazione. Riesce a descrivere il vissuto dei santi, avendo ben presente che dalla loro complessità nasce il principio della unificazione spirituale, quella semplicità che riduce tutto ad uno, alla piena comunione con Dio. I mistici non sono stati scelti per ordine cronologico, ma guardando i loro aspetti originali, non trascurando quegli elementi complementari che danno senso anche alla stessa originalità. L'ambiente culturale, la produzione letteraria ed artistica sono importanti per avvicinarsi alla loro esperienza mistica.

Invece nel libro sulla *Teologia spirituale* P. Bernard mostra indirettamente la bontà dello schema fenomenologico. Risulta, infatti, difficile enucleare l'applicazione di questo metodo, quando la trattazione diventa più teologica, nel senso che il teologo si ferma ad esprimere concetti fondamentali della teologia dommatica. Pur affermando di voler incentrare tutto sulla esperienza spirituale cristiana, affronta il tema proponendo i dati teologici sulla comunicazione della vita divina, partendo dal mistero trinitario e successivamente dalle leggi morali che regolano la vita di fede. Per quanto riguarda il soggetto della vita spirituale il teologo chiaramente fa riferimento all'utilizzo del metodo fenomenologico, aprendo importanti temi di discussione quali il rapporto uomo-donna, il linguaggio simbolico, l'unione a Dio. La parte teologico-morale poteva essere assorbita, quando lo stesso autore discute dell'esperienza spirituale, senza farla diventare una sezione a parte quasi chiusa in se stessa. Si nota una certa divisione che sembra, contrariamente alle intenzioni dell'autore, separare i principi teologici dall'esperienza spirituale cristiana. L'impostazione, invece, del suo libro sul-

²⁴ Cf. CH. A. BERNARD, *Le Dieu des Mystiques. Les voies de l'intériorité*, Cerf, Paris 1994. La sua maggiore opera è sull'esperienza mistica. Oltre le *vie dell'interiorità* (1996), le edizioni paoline hanno curato *la conformazione a Cristo* (2000); *la mistica e azione e teologia mistica* da completare.

la Teologia simbolica e su quella affettiva indica che il campo di applicazione del metodo è il concreto rapporto Dio-uomo sia nelle sue manifestazioni coscienziali sia in quelle artistiche.

1.2. *L'esperienza spirituale cristiana nucleo della teologia spirituale*

La teologia spirituale ha come campo di indagine l'esperienza spirituale cristiana. Questo tipo di argomento dà non pochi problemi. Innanzitutto per la vastità di significati che può assumere e per le diverse tipologie che presenta. Nel concetto di scienza aristotelica, l'esperienza cangiante e molteplice sta su un gradino inferiore rispetto al sapere degli universali, in quanto da quest'ultimo ricaviamo principi che possono avere un piano comune di applicazione.

Quando assumiamo un altro concetto di scienza e apriamo il metodo alla fenomenologia, ci imbattiamo nel punto nevralgico della teologia: l'esperienza cristiana, cioè il vissuto spirituale del credente.

La strada percorsa da Bernard, per delimitare il campo di indagine della disciplina scientifica, ha due grandi battistrada: J. Mouroux e G. Moiola²⁵. Entrambi ridiscutono in tempi diversi il problema di una ripresa teoretica circa il tema di fondo non solo della disciplina spirituale, ma di tutta quanta la teologia. I teologi non possono non interrogarsi sul vissuto spirituale del credente, in quanto costituisce un fatto, un fenomeno vero alla portata di tutti. Moiola affermava che per vissuto non bisognava intendere un qualcosa di irrazionale o di emozionale, quasi acoscienziale, bensì una struttura *personale*, non escludendo nessuna dimensione del soggetto umano che si apre alla realtà di Dio. Possiamo aggiungere che il vissuto personale diventa per Moiola vera realtà relazionale che ha determinato storicamente la *forma mentis* del cristianesimo. Se il teologo milanese ha sottolineato la valenza scientifica e storica dell'espe-

²⁵ Cf. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1952; G. MOIOLI, *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, in *Scuola Cattolica suppl.* 91 (1963) 101-116 e in particolare il suo libro postumo: *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 1992.

rienza cristiana, Mouroux, già negli anni cinquanta, mostrava la differenza essenziale fra lo sperimentalismo che nuoce al concetto di esperienza e il contenuto personalistico presente in un certo tipo di vissuto aperto alla realtà trascendente. Nel tratteggiare gli elementi propri dell'esperienza cristiana, il teologo faceva riferimento alle caratteristiche affettive e conoscitive tipiche dell'esperienza cristiana.

Partendo dal concetto di esperienza spirituale cristiana, come oggetto proprio della disciplina spirituale, sorgono vari interrogativi, alcuni dei quali furono rivolti allo stesso P. Bernard. Il professor Carlo Greco, nel dialogo teologico così si esprime: « 1. Una teologia spirituale che si fondi sull'esperienza spirituale ha da chiarire, non solo contenutisticamente l'oggetto dell'esperienza; ma anche formalmente cosa, dal punto di vista del soggetto esperiente, la rende possibile, oltre la grazia e il dono dello Spirito. Cosa cioè consente l'unione fra l'uomo e Dio, tra il naturale e il soprannaturale...2. Una teologia spirituale che assuma come criterio l'esperienza non deve essere una ripetizione della trattazione della dogmatica; ma, presupposta quella, e facendo riferimento al vissuto storico dei credenti che si rifà alla rivelazione, deve mostrare le modalità che regolano l'appropriazione esperienziale di tale rivelazione, perché l'esperienza dice riferimento al soggetto che se ne appropria, che la fa. E deve indicare il modo con cui Dio può rendersi presente esperienzialmente alla coscienza. 3. Dal punto di vista del contenuto, una teologia spirituale che faccia leva sull'esperienza, deve risolvere l'aporia di fondo di come Dio –che nessuno può mai vedere – possa essere esperito. Che cosa significa esperienza di Dio?..»²⁶.

Le obiezioni sono pertinenti, quando si vuole giustificare come campo di indagine quello del vissuto spirituale del credente considerato fatto, quindi, appartenente alla categoria dei fenomeni. Come tale, può essere studiato, anche se si presenta in forma originale ed originario, per ogni persona che entra in comunione con Dio. P. Bernard risponde, affermando che il collegamento fra il naturale e il soprannaturale avviene, se consideriamo effettivamente il ruolo di quel principio soggettivo

²⁶ M. GIOIA (ed.), *La teologia spirituale*, o. c., 237.

che è la coscienza dell'uomo. Ciò non significa spostare l'asse entro i limiti dell'uomo, riducendo così la portata della rivelazione ad un modo esclusivamente soggettivo, ma dando valore al piano personalistico. La rivelazione si fa storia, entra nella vita dell'uomo e di conseguenza quest'ultimo ne può fare esperienza. Se fosse stata un qualche cosa di estraneo all'uomo, questi non avrebbe potuto fare esperienza di Dio-Amore. Inoltre Bernard sottolinea anche l'impossibilità di avere certezze di tipo scientifico, quando si parla di esperienza di Dio. Il rischio è di cadere nello sperimentalismo da laboratorio. Invece bisogna contemplare l'esperienza come incontro fra Dio e l'uomo, fra l'Oggettività che si apre alla Soggettività individuale. Gli elementi che primariamente ne determinano la presenza effettiva sono il dinamismo dell'incontro e il carattere interpersonale.

La risposta induce a due riflessioni fondamentali. L'esperienza religiosa si particolarizza, nel senso che bisogna necessariamente parlare di un singolare tipo di esperienza che denominiamo spirituale e cristiana. Si deve far riferimento ad una rivelazione, ai dati oggettivi che essa mostra e, di conseguenza, ad un dinamismo che coinvolge l'uomo sia nella sua individualità che nel suo aspetto collettivo. Il fatto implica un rapporto storico che si va sviluppando attraverso le dinamiche psichiche dell'uomo, che lo portano ad un rinnovato rapporto con se stesso e con il mondo.

Da tali considerazioni Bernard parte per dare una descrizione formale della teologia spirituale quale *disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi*. In tale definizione notiamo l'aspetto dinamico fra la realtà oggettiva rappresentata dalla rivelazione storica della salvezza e la struttura globale dell'uomo. Possiamo affermare che dall'incontro di queste due realtà così diverse nasce l'esperienza che l'uomo fa di Dio. Seguendo la costituzione conciliare *Dei Verbum*²⁷, Bernard evidenzia come la comunicazione di Dio all'uomo faccia parte di quei dati rivelati necessari e costitutivi per impostare un trattato di teologia spiritua-

²⁷ Cf. in particolare D. SORRENTINO, *Esperienza spirituale e intelligenza della fede*, in *La terra e il seme*, D'Auria Editore, Napoli 1998, 153-174.

le, in quanto si parte proprio dal fatto che «la coscienza pone un atto di fede nell'intervento storico di Dio trascendente»²⁸. L'accento è sull'atto di fede necessario, perché si possa imbastire un incontro, un dialogo. L'atto di fiducia da entrambe le parti ne determina il corso e lo sviluppo: «l'esperienza cristiana è, dunque, legata saldamente alla fede. Se essa nasce e si sviluppa con la fede, raggiunge livelli d'intensità proporzionati alla maturità della fede. In questo modo, la fede acquista un carattere esperienziale, che è un modo immediato, non riflesso, di conoscere nel mistero, in cui si percepisce Dio senza potersene appropriare»²⁹.

L'iniziativa di Dio è primaria: Egli si rivela all'uomo in ordine alla salvezza in un dialogo fra persone. L'uomo prende coscienza di quel legame che si va costruendo con Dio che si rivela e che fa alleanza. La forma scelta da Dio per comunicare con la sua creatura è, quindi, il dialogo in cui l'Uno e l'altro riconoscono il legame originario di familiarità. Tali tratti sono ancora più evidenti nel rapporto che si instaura con Gesù Cristo. Nella pienezza della rivelazione Gesù mostra il vero volto di Dio come Padre. In questo rapporto tutto familiare, la sua Figliolanza ha un senso, quello della missione redentrice. Fare del mondo il cuore di Cristo è, viceversa, l'opera dello Spirito Santo. La comunione del Padre e dello Spirito vissuta da Gesù Cristo nella storicità degli eventi indica ai suoi discepoli la realtà intima di Dio. La via maestra da seguire è la comunione con Dio realizzata fra gli uomini. L'aspetto ecclesiale diventa l'effettiva manifestazione della volontà di Dio a fare del mondo la propria benedizione.

L'esperienza che gli Apostoli fanno del messaggio di Gesù e in *primis* di Gesù stesso diventa possibile sempre e in ogni circostanza, perché la sua Persona supera i limiti del tempo e dello spazio. La chiamata alla sequela è sempre di iniziativa divina e si mostra con segni interiori nelle diverse situazioni vitali. Il vissuto storico accoglie ancora una volta la comunicazione di

²⁸ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o.c., 35 e per lo sviluppo del concetto di esperienza spirituale cristiana che è parte integrante della sua definizione di teologia spirituale, 72-86

²⁹ L. BORRIELLO, *L'esperienza*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, o. c., 611.

Dio a ciascun uomo con tratti personali ed unici. La strada da percorrere è rappresentata dalla vita e dagli insegnamenti del Figlio di Dio. La santità diventa l'effettiva interiorizzazione della vita del Cristo, assimilazione vitale e progressiva della fede in Dio. I diversi modi di adesione al mistero trinitario mostrano non la mutevolezza dell'esperienza cristiana, ma la bellezza dell'unicità della chiamata di Dio che, per primo, rispetta l'individualità della persona.

2. PER UNA TEOLOGIA DELL'INCONTRO

Il vissuto spirituale del credente diventa motivo di ricerca e offre spunti di riflessione alla teologia dommatica. In ciò si può notare il benefico influsso che nei secoli ha avuto la spiritualità nei riguardi della teologia in genere. Dagli scritti di P. Bernard possiamo delineare una vera e propria teologia dell'incontro la cui fonte è la sua stessa esperienza spirituale. Ciò che spesso asseriva nelle sue riflessioni teologiche è il frutto di una intensa vita di fede. Parlava di Dio, perché si intratteneva con Lui in profondi dialoghi interiori.

Quando affermava che una tra le fonti necessarie della teologia spirituale è l'esperienza personale, non lo diceva solo per un motivo accademico, in quanto partiva dalla propria esperienza di Dio. La vocazione ha un carattere di concretezza, di esistenza vissuta in cui si è potuto esperire il Dio cristiano. La chiamata di Dio evidenzia nella nostra coscienza che non è un qualcosa di fittizio o una costruzione mentale, ma si definisce come incontro fra persone.

Il punto di partenza di questo incontro è la comunicazione che Dio vuole fare della sua vita all'uomo che si è scelto come partner di una avventura straordinaria che è la vita. La relazione fra Dio e l'uomo dà origine ad un concreto dialogo³⁰. Il segno più eloquente di questa relazione è l'alleanza che fonda il loro rapporto. Quando Dio incontra l'uomo, il soffio nelle sue narici diventa parola e la comunicazione di sguardi diventa esercizio dell'intendersi. Non vi è nessuna forma di sterile soliloquio, ma

³⁰ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o. c., 98- 136.

si è scelta la forma del dialogo nelle sue diverse accezioni che vanno dai gesti del corpo alla parola. L'incontro è reso possibile, perché Dio stesso ha elevato l'uomo alla dignità di figlio nel suo Figlio Unigenito; gli ha comunicato per mezzo di Cristo il suo spirito di santità, grazie al quale può gridare la sua figliolanza, riconoscendo il proprio Padre. L'espressione paolina (Gal 4, 4-6) mostra tutta la forza di quella realtà originaria della creazione dell'uomo che viene commentata da S. Agostino quale realizzazione nell'uomo dell'immagine e somiglianza di Dio stesso.

Poter gridare la propria appartenenza alla famiglia di Dio riporta la nostra mente ad una considerazione importante che Dio ci ha amati per primo (1Gv 4, 19) e che l'atto della creazione non realizza il semplice rapporto fra Creatore e creatura, ma rende visibile il legame affettivo-parentelare fra il Padre e i suoi figli. Riconosciamo essenzialmente la sua paternità che ci viene manifestata in tutto il suo spessore dalla vita di Gesù Cristo. La teologia dell'incontro mostra il rapporto che si va sviluppando nella famiglia di Dio. L'esperienza d'Amore che il Padre nutre per il Cristo è la stessa che Cristo vive nella comunione con ciascun credente. Tutti i vangeli mostrano storie di incontri provvidenziali. La dinamica dell'incontro, se pur diversa, ha come fine la comunicazione dell'amore del Padre. La sua capacità di compassione viene svelata dai gesti e dalle parole del Figlio che nella perfetta comunione con Lui opera nel mondo.

Il dialogo mostra come la natura umana può comunicare con quella soprannaturale, come l'uomo può diventare *capax Dei*. Ciò è evidente dall'esperienza dei contemplativi che hanno descritto i loro incontri con accenti lirici. Il mistico fa esperienza dell'insondabile mistero della Trinità per un dono gratuito di Dio. Il credente dal battesimo è chiamato a vivere questa esperienza attraverso la vita di Gesù in una continua adesione alla volontà di Dio Padre.

La preghiera cristiana assume, allora, quelle caratteristiche proprie di un incontro: comunicazione, dialogo, relazione affettiva. La liturgia della Chiesa presenta queste peculiarità, quale mezzo efficace per partecipare alla vita divina. È nell'esperienza che facciamo della preghiera che il Cristo dei Vangeli diventa il Signore della nostra vita. Solo al soffio dello Spirito la lettera diventa vita per ogni credente. Attraverso il nostro modo di dialogare con Dio si manifesta quell'aspetto particolare del mistero trinitario che noi approfondiamo. È proprio gra-

zie all'angolatura scelta (l'infanzia di Cristo, il suo costato trafitto, la vita pubblica, o l'amore misericordioso) che possiamo contemplare il Dio cristiano. Se per i mistici la visione trinitaria è un dono di grazia, per il battezzato essa si realizza in ogni accento spirituale che Dio stesso dona nel cammino di fede. P. Bernard affermava che anche nelle forme devozionali vi è uno sprazzo di luce che bisogna cogliere per comprendere la fede dei semplici. Le devozioni, se guidate nella saggezza della Chiesa, mostrano non solo il *sensus fidelium*, ma soprattutto quella capacità della preghiera di comunicare un aspetto particolare della fede trinitaria attraverso cui ci inoltriamo nel mistero di Dio. Esse non possono essere considerate come espressioni minori della fede, in quanto descrivono la realtà sociale, culturale, affettiva del popolo di Dio.

Per esperienza personale, P. Bernard, già da giovane, aveva una predilezione per la spiritualità del Sacro Cuore sulla scia degli Apostoli Margherita Maria Alacoque e Claudio de la Colombière³¹. In questa devozione il teologo spirituale ritrovava le fondamenta della teologia dell'incontro, in quanto proprio dal cuore di Cristo il Padre fa comunione con tutta l'umanità. Sviluppare il senso dogmatico-spirituale del Corpo di Cristo significava aprire le porte della propria preghiera all'amore misericordioso del Padre³². La comunicazione divina avviene, quindi, in quella ferita aperta quale porta per introdursi nel mistero di Dio. La teologia del Cuore di Cristo è teologia dell'incontro del Padre con il Figlio nel dono dello Spirito Santo.

Infatti se risaliamo alle fonti della vita spirituale (Sacra Scrittura e Tradizione), ci accorgiamo che il Cuore di Gesù è stato il centro propulsore di autentiche vite cristiane. L'Evangelista Giovanni si è soffermato particolarmente al dramma della Croce, alla trafittura del Costato. Questo gesto viene assunto dai cristiani come segno simbolizzante l'Amore di Dio per gli uomini. È il cuore di Dio che versa Amore, che si strugge per la

³¹ Cf. CH. A. BERNARD, *Le coeur du Christ et ses symbols*, Tequi, Paris 1981; *La spiritualità del Cuore di Cristo*, Edizioni paoline, Milano 1989; *Il Cuore di Cristo. Culto, devozione, spiritualità*, in *Rivista di Pastorale Liturgica* 25 (1987) 57-66; *Il Cuore di Cristo luce e porta. In onore di San Claudio de La Colombière*, Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma 1995.

³² Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o. c., 123-127.

sua creatura, si annichilisce per essa. Il cuore nella Sacra Scrittura rappresenta la sede dei sentimenti ed è la parte del corpo in cui abita la misericordia di Dio. L'uomo fa esperienza di Dio solo quando si inabissa nelle sue viscere di compassioni. Nel Medioevo la contemplativa Margherita d'Oingt meditando sulla passione di Cristo, apriva una nuova riflessione sulla maternità di Dio: Cristo come Madre che soffre sul legno della croce le doglie del parto³³. Cristo madre partorisce il mondo rinnovato dal suo sangue. Il gesto della trafittura diventa la porta da cui nasce ogni credente. La maternità di Dio si mostra proprio in questo segno potente che raccoglie nell'unità tutti i battezzati. La misericordia di Dio è totale, in quanto è stato aperto il corpo di Cristo al centro delle sue viscere, come era nella visione anatomica di quei secoli: il Cuore.

Lo stesso Giovanni dà a questo segno il valore universale dell'amore di Dio che si realizza nel dono totale del Figlio Unigenito sulla Croce. La visione dell'amore divino non si ferma solo all'aspetto straziante del sacrificio, ma si completa nel Risorto che addita la strada del Regno a coloro che lo accoglieranno nella propria casa. Il Costato trafitto diventa, però, insieme con gli altri segni della Passione, il passaggio obbligato per la fede degli Apostoli. Nell'annuncio della Risurrezione la salvezza parte idealmente dal Cuore di Cristo. La dimensione universale è data dall'essere morto e risorto per tutti, avvolgendo, così, con il suo amore l'universo intero. Il Signore della Passione e della Resurrezione si è consegnato e ha vinto la morte, perché tutta la creazione vivesse e regnasse con Lui. L'amore per tutti non significa spersonalizzazione, annientamento delle personalità, ma investimento divino per ogni singola creatura.

Il dono dello Spirito in Giovanni avviene dalla Croce, perché il compimento sta nella consegna dello Spirito alla Chiesa nascente. Come madre ha provveduto ai suoi non lasciandoli soli, ma inviando il Paraclito. Dal Cuore parte l'annuncio pasquale e la vita della Chiesa. Un testo anonimo del periodo d'oro della spiritualità francese tradotto da R. M Rilke mostrava come la

³³ MARGHERITA D'OINGT, *Scritti spirituali*, Edizioni S. Paolo, Milano 1997, 59-60 e A. CABASSUT, *Une dévotion médiévale peu connue, la dévotion à "Jésus notre Mère"*, in *Revue d'Ascétique et Mystique* 25 (1949) 234-245.

Maddalena intrecciava un dialogo d'amore con il Risorto che le presentava le sue piaghe³⁴. In effetti la storia di questa peccatrice è, per l'autore anonimo, la vita della Chiesa che per amore riconosce i segni della passione nel Risorto proprio nel giardino della sepoltura che diventa il luogo dove si erano conosciuti ed amati. Maddalena-Chiesa è la sposa del Cantico dei cantici che aspetta il suo Signore, anche quando si nasconde ai suoi occhi.

Il Cuore del Cristo è segno della morte e della vita, diastole e sistole della fede di ogni credente. Simbolicamente i sacramenti del battesimo e dell'Eucaristia nascono dal suo Cuore trafitto. La Chiesa, come diceva S. Agostino, ha la vita dal novello Cristo addormentato sulla Croce: vita nuova il battesimo, farmaco di immortalità l'Eucaristia.

Questa storia continua nel quotidiano: il Cuore di Gesù opera in coloro che confidano in Lui. Il silenzioso lavoro di trasformazione incomincia intimamente dalla comunione dei cuori: il discepolo che Gesù amava accorda il battito del suo cuore con quello del Cristo. L'immagine singolare tratta dall'Ultima Cena si concretizza nel linguaggio dei mistici che vedono in ciò la perfetta sintonia, la completa interiorizzazione della vita del Cristo in quella del suo discepolo. L'ascolto del cuore diventa preghiera del cuore: *esicasmo*. Prestare ascolto significa fare obbedienza alla Persona del Cristo che vuole la semplicità del cuore. In tal modo la sintonia diventa dialogo d'amore, comunicazione affettuosa del proprio essere con quello del Figlio di Dio. Però il rischio di questa devozione può essere un forte senso intimistico, perdendo di vista, così, la concretezza della vita. In realtà la spiritualità del Sacro Cuore si apre all'azione apostolica, anzi la irrobustisce, in quanto l'offerta della vita e l'accoglienza dell'altro diventano i valori da realizzare. Non vi può essere effettivamente nessuna azione pastorale, se non si parte da una concreta spogliazione del proprio sé, per incontrare la ricchezza e la diversità dell'altro.

La risposta dell'uomo è un riamare, come la Maddalena, chi per primo ha dato se stesso sulla croce. Il concetto di riparazione sottesa a questa spiritualità non è da intendersi nel senso "vittimistico", bensì come realtà spirituale che prende mos-

³⁴ Cf. *L'amore di Maddalena. Traduzione e presentazione di R. M. Rilke*, Servitium editrice, Bergamo 1998.

sa dalla redenzione e si determina nella spontaneità del proprio amore a Colui che ha versato per ciascuno di noi sangue ed acqua. La riparazione è la personale presa di coscienza della ricchezza del dono che il Signore ha fatto e della nostra povertà di donazione. In essa il cristiano, spinto dal soffio dello Spirito Santo, sente di voler vivere nella sua carne la passione e morte di Cristo, offrendosi come vittima di espiazioni per i peccati dell'uomo. Questa donazione è frutto di un cammino spirituale intenso, costellato di continue purificazioni interiori, è soprattutto manifestazione chiara di una singolare e profonda identificazione a Cristo che non lede la personalità del fedele, ma la eleva e la deifica, fino al raggiungimento della perfetta comunione dei cuori tra Dio e il fedele.

3. LA TEOLOGIA AFFETTIVA

Il teologo spirituale, come il poeta o lo psicologo, investe le sue energie in un particolare ambito dell'esperienza umana che comprende il vasto campo dell'affettività. Le angolature per osservare i problemi inerenti a tale oggetto sono diverse: lo psicologo indaga e tenta una ricostruzione delle dinamiche intrapsichiche che riguardano il nascere e lo sviluppo dell'affettività; il poeta descrive i movimenti dei sentimenti attraverso tutte le manifestazioni artistiche, anzi l'arte stessa diventa il linguaggio, per eccellenza, della vasta gamma dei sentimenti umani. Anche il teologo non può non riferirsi ad essi, se si parte dalla constatazione iniziale che l'incontro fra Dio e l'uomo avviene coinvolgendo quest'ultimo nella sua totalità di essere aperto all'altro. Tale apertura si mostra nel sentimento dell'amore che caratterizza questo rapporto relazionale.

Anche se la teologia, in genere, per il campo dell'affettività, mostra poca dimestichezza e, a volte, un effettivo disinteresse, ci accorgiamo della sua estrema importanza, quando vogliamo descrivere ed offrire cammini spirituali che abbiano di mira una reale crescita del credente. Ecco che nasce il bisogno di conoscere le dinamiche dei sentimenti, di esplorare un mondo fatto di instabilità e di contraddizioni. Si tenta, di conseguenza, di dare vita ad una visione cristiana dell'uomo, integrando l'aspetto razionale con quello sentimentale, al fine di rendere ancora più evidente l'incontro con Dio.

P. Bernard è tra i pochi teologi che si è interessato all'argomento, anche per il suo lavoro di educatore e di accompagnatore spirituale. Il tentativo di Bernard è quello di dare dignità scientifica anche a questa parte della teologia spirituale, riguardante evidentemente le diverse dinamiche che si instaurano fra Dio e l'uomo. Questo rapporto si presenta nella sua vivacità di esperienza e come tale deve essere considerato.

Quando si prende sul serio il nucleo della teologia spirituale, quale esperienza spirituale cristiana, il teologo si imbatte nella bellezza e nella difficoltà di decifrare anche e soprattutto i sentimenti dell'uomo che vuole esprimere il suo stato interiore quando sta dinanzi a Dio. Si può parlare facilmente di una fenomenologia dei sentimenti, argomento caro a Scheler e alla Stein che sono, fra i pochi filosofi, cultori dell'interiorità umana. I loro studi sono necessari ed indispensabili, se vogliamo accostarci all'universo mondo dei sentimenti³⁵.

Per formazione culturale lo stesso P. Bernard, che si è educato negli anni giovanili alla scuola filosofica francese, vuole dare un contributo decisivo ma non conclusivo a questo tema, scegliendo una prospettiva nuova che non è né quella filosofica, né quella psicologica, ma prettamente spirituale. Le fonti e i risultati delle varie discipline scientifiche in questo campo sono usate da Bernard per chiarire ed approfondire l'aspetto relazionale fra l'uomo e Dio, interpellando sia la morale che la teologia dommatica. La prima in quanto la persona umana per condurre una vita cristiana ha bisogno di interiorizzare il comandamento dell'amore. Infatti « l'etica, introducendo le nozioni di dovere, di obbligo, di precetto, costringe la persona ad ordinare la propria affettività per inserirla tanto in un ordine oggettivo quanto in un progetto personale »³⁶. Tale progetto ha di mira la crescita di tutto quanto l'uomo. Dunque il moralista non può prescindere, perché il credente possa orientare e armonizzare la propria personalità con la vita del Cristo.

³⁵ Cf. M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore*, tr. di A. Lambertini, Guida, Napoli 1979 e *L'idea cristiana dell'amore*, tr. di U. Pellegrino, Logos, Roma 1985. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, tr. di E. Costantini e di E. Schulze, Ed. Studium, Roma 1985.

³⁶ CH. A. BERNARD, *Teologia affettiva*, o. c., 8.

Se per la morale questo tipo di interesse sembra legittimo, non poche perplessità sorgono quando si voglia passare al campo della dommatica. Per Bernard il passo decisivo per una valorizzazione dei sentimenti è proprio l'interesse che il teologo dommatico deve assumere nei riguardi di questa realtà³⁷.

Quando parliamo di dialogo divino, di rivelazione del volto di Dio, non facciamo altro che affermare quel principio pedagogico che Dio stesso ha usato nei riguardi dell'uomo: comunicare con le stesse categorie umane. Il sentimento è una forma di comunicazione espressiva che consente una piena adesione alla persona di Dio. L'Incarnazione del Verbo diventa effettiva solo quando il Figlio di Dio si inabissò nel cuore dell'uomo. Spesso i Vangeli ci consegnano un volto di Cristo segnato dal sentimento, dalla dura prova di vivere la sofferenza dell'uomo nella sua carne senza peccato.

In tal senso l'affettività rientra nel discorso teologico, anzi si può doverosamente parlare di una teologia affettiva o dell'affettività considerata per quel particolare senso di integrazione che avviene nell'incontro fra Dio e l'uomo. Già una linea della teologia monastica veniva denominata affettiva quasi in contrapposizione con la teologia scolastica, sottolineando il vero fine quella dell'indagine a tutto campo sui sentimenti dell'uomo.

La dimensione affettiva, quindi, presenta risvolti morali e dommatici, ma ancor di più interpella il teologo spirituale per quanto riguarda la partecipazione alla grazia trasformante che dà vita all'uomo nuovo. È evidente che il compito assunto ha un duplice risvolto: descrivere l'istanza affettiva dalla propria angolatura ed offrire delle linee pedagogiche al fine di rendere l'uomo in piena armonia con Dio.

La centralità del discorso di Bernard è dato dalla coscienza definita come cassa di risonanza attiva³⁸. In essa i flussi vitali si manifestano nella loro mutevolezza e vorticità. Non si può parlare di coscienza morale soltanto senza dare anche una visione intellettuale, volitiva e sentimentale di essa. Senza dubbio nel suo essere cassa di risonanza tutto il mondo e la storia persona-

³⁷ *Ib.*, 9.

³⁸ *Cf. ib.*, 127-167.

le hanno un corso e così determinano la stessa persona in certi comportamenti più che in altri. La coscienza affettiva come quella volitiva ha un grado maggiore di evidenza, dato dal fatto che è profondamente relazionale. Nasce e si sviluppa a contatto con gli altri. La coscienza del *sé* sarà possibile solo nella relazione all'altro da *sé*; il sentimento è proprio la realizzazione di questa uscita dal proprio *Io* per entrare in rapporto con l'altro e con il mondo.

La coscienza affettiva si esteriorizza in tutta la sua portata attraverso il corpo non considerato come strumento dei sentimenti, bensì come la manifestazione visibile del sentimento. Tutto l'uomo, coscienza incarnata, si apre al mondo grazie al sentimento. L'espressione Husserliana che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa diventa vera solo quando consideriamo la realtà del corpo che determina la percezione delle cose e di noi stessi. Solo nella misura di come noi percepiamo il corpo dell'altro possiamo considerare il nostro come appartenente a *sé*. Ciò diventa necessario perché i sentimenti possano essere esteriorizzati. Il corpo diventa mio corpo; il sentimento diventa mio sentimento, non nel senso solipsistico, bensì come il riconoscimento di una realtà che va a determinare la propria coscienza. Tale processo avviene anche a livello spirituale. La mia coscienza, ad esempio nella preghiera, avverte di essere presente a se stessa dinanzi a Dio. Ciò implica un atteggiamento corporeo, una attività intellettuale, una spinta volitiva, che mette in moto tutta la complessità dell'uomo, determinando la coscienza sotto l'aspetto affettivo-spirituale. Se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, allora anche l'aspetto spirituale fa parte dei flussi coscienziali, ne determina la consistenza e la capacità di essere cassa di risonanza.

La coscienza affettiva oggettiva ciò che era nato come rapporto personale-soggettivo, trae i tratti essenziali che hanno sempre dei contorni ben definiti. Il rischio, però, è di ridurre tutto ad uno stadio soggettivo. Al contrario i sentimenti, le cose e il mondo, nelle loro molteplici sfumature, mostrano la loro presenza e distanza dalla coscienza stessa che ne interiorizza solo quei tratti da cui coglie la complessità del tutto. Tale limite diventa per la coscienza anche la difesa, se vogliamo, a non incorrere nella dispersione e nell'annientamento di se stessa.

Bernard definisce, quindi, l'istanza affettiva, partendo proprio dalla descrizione di essa e proponendo una integrazione

dell'affettività: passare dall'emozionalità al sentimento. Bisogna nutrire una visione antropologica che dia un giusto valore all'attività affettiva. Il teologo spirituale mostra questa integrazione specialmente nella preghiera³⁹. Infatti nel suo libro dedica la terza parte a ciò che fa reale il rapporto con Dio, chiarendo le dinamiche e lo spessore affettivo presente nell'orazione cristiana.

3.1. *Per una antropologia integrale*

Partendo dall'esperienza spirituale cristiana, Bernard non solo ha contemplato il volto di Dio, bensì ha voluto dare anche una visione dell'uomo nella sua integralità. Nella vita spirituale è di estrema importanza proporre delle linee antropologiche per comprendere, nel miglior modo possibile, il vissuto concreto dei credenti. Tale sforzo è sempre presente negli scritti del teologo francese e la sua ricerca in tal senso viene sviluppata da una proposta concreta, a livello interdisciplinare, grazie ad un simposio organizzato proprio da lui che aveva come titolo *l'antropologia dei maestri spirituali*⁴⁰.

L'iniziativa di Bernard aveva come fine «considerare l'uomo nella sua relazione vivente a Dio e riflettere su ciò che si può chiamare la sua esperienza spirituale»⁴¹. Tale intento, pur presentando dei limiti scientifici quali la presenza di poche scuole di spiritualità con cui confrontarsi o la carenza di settori importanti della ricerca, mostra, comunque, un concreto saggio di come enucleare dalle varie spiritualità una visione cristiana dell'uomo. I maestri spirituali hanno offerto una loro esperienza dell'uomo, partendo dalla cultura, dalle influenze filosofiche e teologiche del loro tempo, ma hanno anche dato un volto ed un nome alle esigenze concrete del loro secolo, mostrando la via più equilibrata, al fine di guidare il singolo uomo ad incontrare Dio.

³⁹ Cf. *ib.*, 329-430.

⁴⁰ Cf. CH. A. BERNARD (CUR.), *L'antropologia dei maestri spirituali. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana Roma 28 aprile 1 maggio 1989*, Edizioni Paoline, Roma 1991.

⁴¹ *Ib.*, 13.

Le diverse metodologie, usate per compiere questo lavoro scientifico, dal metodo filologico a quello storico-letterario o le descrizioni psicologiche hanno evidenziato la necessità di un lavoro di équipe. Se si vuole dare una visione integrale dell'uomo c'è bisogno di un sforzo comune, di una ulteriore possibilità di riflettere su questo argomento, avendo come prospettiva il taglio spirituale. Una iniziativa in questa linea fu offerta, quando ancora l'associazione nazionale dei teologi spirituali esisteva e si faceva sentire. Tema scelto era *l'uomo spirituale*, o meglio i tratti antropologici che la teologia spirituale ha prodotto. La pubblicazione significò la possibilità per questa disciplina di dare un volto all'uomo nella concretissima esperienza spirituale. Anche P. Bernard partecipò con un breve saggio sui cammini spirituali⁴².

Il vissuto spirituale mostra l'incontro fra due persone: Dio e l'uomo. Quest'ultimo viene considerato innanzitutto nella sua globalità dinanzi a Dio come *coscienza incarnata* e integrata nel suo ambiente vitale. Il teologo spirituale, quindi, studia la persona nel suo dinamismo vitale: l'uomo nell'incontro con Dio viene elevato e trasformato, capace di nuove relazioni grazie ad un nuovo dinamismo nelle sue facoltà. Il teologo spirituale osserva non solo la complessità del problema antropologico (ordine psicologico, sociale, culturale), ma si pone soprattutto interrogativi sul rapporto che si viene ad instaurare fra il piano naturale e quello soprannaturale. Quali influenze reciproche o condizionanti possono sussistere, perché si possa parlare dell'uomo nuovo in Cristo?

Secondo Bernard, bisogna avere come punto di partenza l'uomo elevato allo stato soprannaturale. L'asserto teologico «la grazia presuppone la natura e la perfeziona» presenta due nozioni che servono al teologo spirituale per costruire una antropologia dell'esperienza spirituale. Tale espressione non può essere considerata solo sotto l'aspetto etico. Infatti limiteremmo la proposizione all'attività morale dell'uomo che ha ricevuto l'infusione della grazia. Il rischio è quello di un atteggiamento

⁴² Cf. CH. A. BERNARD, *I gradi e le vie nella vita spirituale*, in P. L. BORACCO – B. SECONDIN (CURR.), *L'uomo spirituale*, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1986, 167-175. Vi è anche un interessante articolo di G. Iammarrone: *Plausibilità antropologica del progetto cristiano di uomo spirituale*, 49-85.

volontaristico. La grazia darebbe soltanto una spinta a ciò che già naturalmente l'uomo comprende e opera. L'espressione teologica deve essere essenzialmente considerata in ordine al suo valore ontologico. L'uomo con tutta la sua natura partecipa alla vita divina, anzi Dio stesso infonde in lui i doni soprannaturali senza negare quelli naturali. Giustamente la natura e la vita soprannaturale sono tutte provenienti da Dio stesso. Non si può considerare di minor peso la struttura naturale in quanto essa deve essere presupposta, cioè avere un valore permanente, perché l'attività di Dio possa incontrare l'adesione dell'uomo. Senza la presupposizione della natura non vi può essere l'opera di perfezionamento, quale elevazione e glorificazione dell'uomo stesso.

Proprio quest'asserto teologico mostra che la natura umana è considerata nella sua realtà di cambiamento, nella sua struttura spesso influenzata dal carattere, dal temperamento o dai condizionamenti ambientali che favoriscono o limitano l'azione benefica della grazia. Quindi, l'esperienza spirituale « oggetto specifico della teologia spirituale, presuppone la considerazione dell'uomo concreto, in quanto costituisce un tutto e include perciò necessariamente la considerazione della natura secondo i suoi aspetti individuali e sociali»⁴³. La disciplina spirituale, così come viene presentata dalla descrizione di Bernard, ha questo compito: descrivere lo sviluppo progressivo dell'uomo spirituale, cioè mostrare la sua vita nel concreto. Inoltre il teologo spirituale fa conoscere le strutture e le leggi che governano l'uomo e ne influenzano la sua vita spirituale. La conoscenza dei principi psicologici o di quelli sociologici diventa essenziale, per comprendere l'attuale situazione spirituale dell'uomo.

La dualità maschio-femmina, uomo-donna sia dal punto di vista sessuale che culturale presenta una sua complessità⁴⁴. Tale differenziazione è stata prodotta per alcuni studiosi da fattori tipicamente biologici; altri sostengono la diversificazione sociale e culturale. Anche nel modo stesso di parlare, nell'organizzare la comunicazione c'è un modo maschile ed uno femmi-

⁴³ CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o.c., 166.

⁴⁴ *Ib.*, 219-228.

nile di esprimersi⁴⁵. Vi è una sensibilità femminile nel trattare problemi spirituali diversi dal modo maschile di affrontarli. Ne sono un esempio Teresa di Gesù e S. Giovanni della Croce che fanno vedere chiaramente un'attitudine femminile alla descrizione dell'esperienza mistica ed una maschile nel teorizzare questa stessa esperienza. La dualità del soggetto spirituale non afferma la limitatezza rispetto ad una idea dell'unicità come segno di perfezione, ma ne delinea l'alterità percepita come completamento. Bernard, su questo argomento, tratteggia le fisionomie del maschile e del femminile sia nel campo psicologico che in quello religioso, soffermandosi in particolare su quest'ultimo.

Per dare l'idea di una antropologia integrale il teologo francese utilizza figure simboliche del maschile e del femminile così come sono presenti nella Rivelazione storica: il padre, il figlio, lo sposo, uomo; la madre, la vergine, la sposa, donna⁴⁶. Questi termini sono desunti dall'ambiente familiare; denotano essenzialmente relazione affettiva e comunione di intenti. La comunicazione divina avviene attraverso ciò che è più tipico del linguaggio umano: la famiglia. L'incontro di Dio con l'uomo si realizza nella rivelazione dei legami familiari che esistono fra le due realtà personali. Dio rivela all'uomo-donna la sua appartenenza familiare. Da ciò si desume una prima caratteristica dell'antropologia osservata dall'angolatura spirituale: l'uomo deve essere considerato nella sua relazionalità familiare. La dignità dell'essere uomo e dell'essere donna sta nel legame affettivo con Dio. Quando questo legame si incrina, c'è uno scarto di appartenenza e un progressivo allontanamento, anche se questo rapporto si può sempre rinnovare.

Altra caratteristica è la forma dialogica, perché la dualità sia considerata come alterità. Il dialogo fra le parti rende evidente la relazione familiare. Il dialogo uomo-donna, per Bernard, sottolinea il rapporto interpersonale che ha come base il riconoscimento reciproco e la loro singolare promozione. Una certa lettura conflittuale della Genesi pone la lotta come fonda-

⁴⁵ Cf. D. DAVID, *Differenze fra donne e uomini nei processi comunicativi*, in *La comunicazione. Modelli teorici e contesti sociali*, Carocci Editore, Roma 1998, 121-148.

⁴⁶ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o. c., 228-239.

mento dell'alterità e la sussistenza della stessa diversità. Ma ciò non è sostenibile, in quanto l'unità originaria è un bene da raggiungere nella difficoltà del vivere la propria individualità. La forma del dialogo caratterizza l'origine del rapporto fra Dio e l'uomo-donna, ne dà consistenza e stabilità. All'origine c'è il dialogo, comunicazione delle diversità, accettazione di esse nel pieno compimento delle proprie realizzazioni⁴⁷.

Scendendo in profondità nelle figure maschili e femminili, il teologo spirituale considera le condizioni soggettive dell'uomo (il carattere, l'ambiente, la cultura). Per dare vita ad un umanesimo spirituale integrale, bisogna considerare quale idea abbiamo del mondo, qual è la nostra personale esperienza delle realtà che ci circondano. Attualmente le problematiche circa l'aspetto ecologico, socio-economico e tecnico sono condizionanti anche la nostra esperienza di fede. Il nostro vissuto di uomo non può non confrontarsi con i grandi temi della vita e nel piccolo ciascuno opera scelte più o meno condivisibili, che mostrano una partecipazione diretta o indiretta a queste nuove problematiche. Tutto ciò si ripercuote nella nostra vita spirituale. Quest'ultima diventa uno specchio in cui tali problemi si riflettono. Anche se P. Bernard li accenna, ma non li sviluppa, essi sono di primaria importanza per dare una visione integrale delle difficoltà odierne che assillano gli antropologi di orientamento cristiano⁴⁸.

Il teologo spirituale non solo ne deve prendere visione, ma le integra nel perfezionamento della natura umana. Lo sviluppo delle virtù teologali avviene proprio in questi nuovi campi di lavoro. Non si può discutere di giustizia, se oggi non si considera l'ambito della nuova economia, la povertà del quarto mondo e la ricchezza dell'occidente. In un clima di globalità la vita morale è legata alle nuove situazioni sociali. Di conseguenza anche i cammini spirituali si potranno tracciare solo se vi è uno

⁴⁷ Cf. A. PIROMALLO GAMBARDELLA, *le sfide della comunicazione*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001, 41-73. La studiosa di comunicazione offre un'interessante proposta interpretativa delle pagine genesiache e sulla fondamentale importanza del dialogo come prima espressione della comunicazione umano-divina.

⁴⁸ Cf. . CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o. c., 255-256.

sviluppo di queste problematiche. L'uomo trasformato in Cristo è nuova creatura in questi determinati contesti storici, là dove la trasformazione personale dà vita ad una nuova realtà sociale⁴⁹.

La vita spirituale non si chiude nel ristretto ambito del soggetto, ma implica un impegno storico. L'azione apostolica è l'espressione del compimento per quanto riguarda l'esperienza spirituale. È la prova del nove per dare consistenza all'idea di uomo proposta da Bernard. La realtà relazionale familiare, la forma dialogica, la dualità unificante dell'uomo e della donna sono espressioni tratte dall'esperienza concreta e ridate all'esperienza per un effettivo cammino spirituale.

4. L'ESPERIENZA MISTICA

Il vissuto dei santi è considerato dal teologo spirituale un vero saggio in cui brilla particolarmente il rapporto di Dio con l'uomo. L'agiografo ha di mira la ricostruzione storica dell'esperienza spirituale cristiana descritta dai Santi. Stima tale tipo di esperienza come *luogo teologico* che manifesta i tratti essenziali della Rivelazione cristiana. Il cammino di perfezione il cui fine è il raggiungimento della Patria Beata si realizza nella storia di chi vive l'incontro con Dio come evento trasformante di tutta la sua vita. I Santi, siano essi canonizzati o quelli vissuti nel nascondimento per la comune edificazione della Chiesa, testimoniano la vivacità dei cammini spirituali nati dall'effervescenza dello Spirito e saggiati dalla quotidianità della storia. In essi la riflessione teologica si fa vita e dalla loro vita si percepisce la profondità dell'amore di Dio. Queste esistenze concrete rappresentano la realizzazione della teologia dell'incontro e di una antropologia integrale. L'orizzonte teologico sposa quello antropologico in un connubio che porta alla trasfigurazione dell'uomo verso la meta finale.

⁴⁹ Cf. T. GOFFI, *Tracce di vita*, e J. M. CASTILLO, *Contesto sociale e umano*, in B. SECONDIN – T. GOFFI (edd.), *Corso di spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, o. c., 404-465 e 637-679. C. LAUDAZI, *L'uomo in via di trasformazione*, in *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, o. c., 713-734.

L'esperienza mistica deve essere considerata all'interno del vissuto dei Santi. È vero che non tutti i contemplativi sono considerati santi, ma è pur vero che vivere in comunione con Dio significa esercitare la vita virtuosa. La vita mistica non coincide con i doni straordinari della mistica. Perciò essa si sviluppa come dimensione tipica della coscienza dal sacramento del battesimo. I mistici hanno vissuto da quel momento l'appartenenza a Dio, facendo esperienza nel proprio vissuto delle difficoltà di essere discepoli di Cristo. Dallo studio della mistica il teologo spirituale ricava elementi fondamentali che delineano il suo campo di ricerca.

Innanzitutto l'esperienza mistica ha la dignità di essere *luogo teologico* e come tale considerato per le molteplici implicanze che ha nei riguardi delle altre discipline teologiche. Esaminare il vissuto dei mistici nell'orizzonte della perfezione cristiana significa valorizzare quei tratti di spiritualità che hanno reso un servizio insostituibile per la crescita, nello Spirito, della Chiesa. Spesso mettiamo da parte l'apporto ecclesiale ed ecclesiologico svolto dai vari filoni di spiritualità, il cui intento è la realizzazione della meta: l'incontro con il Padre. Riduciamo la stessa esperienza mistica ai soli fenomeni straordinari non sviluppandola come dimensione della coscienza presente in ogni cristiano, perché è la stessa vita della Chiesa. Essere la Sposa di Cristo significa vivere la propria dimensione mistica, raggiungendo quel matrimonio che dà senso alla comunione stessa.

L'approfondimento del mistero di Dio nella vita ordinaria comporta un esercizio delle virtù, quindi lo sviluppo della vita morale. Il moralista non può non considerare l'apporto della teologia della mistica così denominata da Gabriele di S. Maria Maddalena, in quanto gli orientamenti della morale diventano concretizzazioni viventi in questi uomini e in queste donne. Non bisogna incorrere nel rischio di trasformare la morale nella casistica e neanche di rinchiudere le esperienze vissute in una sorta di morale astorica. Questi vissuti mostrano al teologo moralista i principi di una morale della persona, della centralità dell'incontro e la realizzazione del comandamento dell'amore.

Spesso anche l'esperienza dei mistici viene considerata come qualcosa di irrealizzabile pastoralmente, rendendola straordinaria di per se stessa, inavvicinabile. In tal senso il teologo fa perdere di vista anche il valore pastorale di questi uomini che

hanno insegnato con la vita e hanno prodotto linee di azione pastorali adatte per la propria epoca. L'esperienza mistica per sua natura conduce alla trasformazione della persona in nuova creatura ad immagine di Cristo, ciò significa che tutto il suo essere e tutto il suo agire vengono improntati da questa novità. La contemplazione sarà fruttuosa solo quando diventa azione, nel senso che abbia quella capacità di trasformare persone e situazioni storiche presenti. Non c'è mistico che non abbia dato indicazioni su come svolgere l'apostolato dell'annuncio evangelico; non c'è contemplativo che non si sia interessato del contesto sociale, politico o economico della propria epoca con una lungimiranza che fa invidia alle odierne acquisizioni di pastorale. Studiare ad esempio l'azione pastorale dei mistici offre nuovi contributi per la comprensione odierna della nostra vita di Chiesa.

La stessa riflessione teologica da sempre si è nutrita alle sorgenti della spiritualità, partendo proprio dalla percezione che i mistici hanno del mistero di Dio⁵⁰. P. Bernard che è stato un maestro in questo campo, ha in ogni modo sottolineato questa verità da tutti taciuta ma sempre utilizzata⁵¹.

C'è nei mistici un inabissarsi vitale nella comunione con Dio. Ciò è esperito nella coscienza in maniera immediata, saporosa che coinvolge un gioco di conoscenza e amore. La percezione che hanno del mistero solo in un secondo momento diventa riflessione mediata, ma inizialmente è un gioco di incontro o di nascondimento che Dio conduce con l'uomo. Importante è la percezione che si ha di Dio inteso nella sua oggettività non come costruzione di senso dell'uomo. La percezione ci porta alla presenza di Lui vivo e vero nella coscienza dell'uomo. Proprio dinanzi alla sua Persona l'incontro si disegna come conoscenza ed amore. Infatti sono le facoltà dell'uomo che lo percepiscono nella conoscenza e nell'aspetto volitivo. Tutto l'uo-

⁵⁰ Cf. CH. A. BERNARD, *La vie spirituelle et la connaissance théologique*, in *Gregorianum* 51 (1970) 225-243.

⁵¹ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, o.c., 447-505; in particolare *Conoscenza e amore nella vita mistica e L'esperienza spirituale della Trinità*, in E. ANCILLI - M. PAPARZZI (curr.), *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, vol.II, Città Nuova, Roma 1984, 253-293 e 295-321.

mo nell'esperienza mistica viene preso dalla presenza di Dio. Non si può, come spesso è accaduto nel passato, dire quale delle due facoltà ha più peso nell'esperienza mistica, quasi che si potesse scinderle. Per motivi didattici, P. Bernard le esaminava separatamente, ma le univa quando si trattava di osservare la totalità dell'esperienza vissuta dal santo. Tutto è uno in quanto il fine dell'incontro è la semplicità spirituale.

La conoscenza è adesione ad un aspetto del mistero di Dio che ci ha colpito di più. Ad esempio, la spiritualità del Sacro Cuore, o quella dell'infanzia spirituale, o la contemplazione della bellezza di Dio o della sua Bontà mostrano un tipo di percezione della presenza di Dio che conduce l'uomo ad una sua *conoscenza quasi sperimentale*. S. Tommaso D'Aquino con questa definizione voleva sottolineare la diversità della conoscenza di cui l'uomo fa uso quando fa esperienza di Dio. È più vicina alla contemplazione, alla intuizione spirituale irrobustita dal dono dell'intelletto e della sapienza⁵². Quel *quasi sperimentale* introduce anche l'aspetto affettivo che è sempre presente in ogni incontro. Fare esperienza della presenza di Dio significa muovere il sentimento verso l'adesione a Dio stesso. Non basta conoscere per aderire. Il momento del contatto avviene per un movimento affettivo. Così anche l'interiorizzazione della vita del Cristo si realizza grazie al sentimento dell'amore. In tal senso l'incontro diventa comunione sponsale.

Per P. Bernard dunque si deve parlare di *copercezione* usando un'espressione di S. Bonaventura che voleva indicare non una semplice intuizione della verità come affermava Aristotile, ma una conoscenza amorosa semplice che parte dall'esperienza dell'incontro. *Cointuitio* può far superare l'*impasse*, dare un'immagine concreta di una realtà che si spinge sempre più verso l'unificazione spirituale.

4.1. *La comunicazione simbolica*

L'esperienza spirituale cristiana si mostra nella sua storicità, nel senso che essa è consegnata al divenire storico, è soggetta

⁵² Cf. F. ASTI, *Coerenza della fede con la vita. Inabitazione trinitaria e trasformazione spirituale*, in *Asprenas* 45 (1998) 245-260.

all'interpretazione e alla trasformazione nel tempo. Tutte le sue prospettive sono osservate non solo nella loro oggettività di dati offerti alla riflessione, come abbiamo notato nella teologia dell'incontro o nelle caratteristiche di una antropologia integrale, ma sono assunte da un soggetto osservante che le interiorizza secondo una mentalità condizionata dalla propria situazione storica. Ciò significa che il vissuto spirituale è tale solo se realmente diventa evento religioso, cioè un fatto che realizza il suo spessore di storicità. Proprio perché si tratta di esperienza il suo aspetto di oggettività viene comunicato attraverso singole esperienze soggettive. Tale rapporto è molto evidente quando si tratta di discutere dei dati rivelati e la loro comunicazione all'uomo. Tale situazione avviene chiaramente nell'adesione dell'uomo alla Persona di Dio. Si tratta di una Oggettività che incontra una coscienza che soggettivizza ed interpreta secondo le caratteristiche della propria singolarità. L'esperienza personale descritta da S. Giovanni della Croce mostra che il dato oggettivo rivelato, come l'amore di Dio, la partecipazione alla sua vita, diventa realtà storica che ne determina la sua soggettività in tutte le sue manifestazioni. L'adesione all'umanità di Cristo sofferente per S. Francesco d'Assisi diventa motivo di trasformazione vitale in un legame forte ed imprescindibile con il creato e la creatura. Tale adesione vissuta con le caratteristiche soggettive addita comunque linee che descrivono quella oggettività di fondo contemplata ma mai posseduta totalmente. Queste linee oggettive trasmesse sono oggetto di interpretazione e hanno un valore storico di grande importanza. Una vera esperienza spirituale cristiana si lascia comunicare con tutti i limiti esistenti nella sua trasposizione umana.

Se l'incontro fra Dio e l'uomo è segnato dal dialogo espressivo corporeo e verbale, allora non si può che parlare di comunicazione. Quindi l'uomo utilizzerà a tal fine tutti i mezzi che ha a disposizione per comunicare questo tipo di esperienza. La prima manifestazione è proprio la parola sia verbale che scritta. La stessa Bibbia testimonia questa realtà di fondo: esperienze spirituali vissute come incontro. La parola viene da Dio che ha insufflato nell'uomo il modo divino di dialogare. L'origine non è umana, in questo senso la parola viene dal soffio vitale che Dio ha donato alla sua creatura. La parola, quindi, ha un qualcosa di divino che viene custodita dall'uomo. Essa non ha però il potere di rinchiudere in se stessa Dio,

ma ha la capacità di entrare in contatto con Dio, di esprimere l'adesione a Lui.

La verbalizzazione dell'origine testimonia che essa è vissuta come espressione della totalità dell'uomo nel rapporto con Dio. Anche la gestualità presente nelle pagine genesiache vuole comunicare l'appartenenza umana alla famiglia di Dio. Non c'è parola che non sia accompagnata dal gesto, da un atteggiamento del corpo. La stessa creazione trasmette la potenza di Dio in quell'espressione straordinaria che racchiude un fatto nuovo: una parola fattiva. La comunicazione di Dio raggiunge totalmente il suo scopo: la creazione è buona cosa. La bontà di Dio si manifesta nella bellezza del creato. L'una e l'altra sono intimamente unite nel gesto creativo.

La stessa parola di Gesù presenta le caratteristiche genesiache, cioè di una parola che sana, rimargina, dà vita per restaurare la bontà e la bellezza del creato. Il parlare di Gesù manifesta l'unione che vi è fra gesto e parola. La Chiesa fa sua questa realtà rivelata nei segni sacramentali, ma ancora di più è viva nel vissuto dei Santi, in particolare nell'esperienza mistica.

La comunicazione della bontà e della bellezza di Dio si traduce nella produzione tutta umana dell'arte. Grazie ad essa l'uomo ha potuto esprimere il dono divino ricevuto. La propria esperienza di Dio viene allora espressa grazie ad una attività tipica dell'uomo che è la produzione di simboli. L'uomo trasmette la sua esperienza di Dio con i simboli, potente strumento che riunisce in se stesso l'aspetto soggettivo dell'uomo con quello oggettivo dell'esperienza vissuta.

La comunicazione simbolica è diventata motivo di una bella e approfondita riflessione da parte di P. Bernard, in quanto non si può trattare dell'esperienza mistica se non si conoscono gli strumenti linguistici con cui si è cercato di veicolare questa esperienza⁵³.

Il contemplativo, il santo o un credente in cammino si accorge sempre che per comunicare la propria esperienza spirituale si imbatte non solo nella povertà dei mezzi umani, ma

⁵³ CH. A. BERNARD, *La fonction symbolique en spiritualité*, in *Nouvelle Revue Théologique* 105 (1973) 1119-1138; *Symbolisme et conscience affective*, in *Gregorianum* 61 (1980) 421-448.

nell'eminenza dell'argomento: « Invero, chi potrà descrivere ciò che Egli fa capire alle anime amorose, dove dimora? E chi potrà esprimere a parole ciò che fa loro sentire? E chi quanto fa loro desiderare? Certamente nessuno lo può, neppure quelle stesse persone in cui ciò accade. Questa è la causa per cui esse, piuttosto che spiegarlo con ragioni, preferiscono far comprendere un po' di quel che sentono servendosi di figure, di comparazioni e di similitudini, e dell'abbondanza dello spirito spargono segreti misteri»⁵⁴.

Lo Pseudo Dionigi l'Areopagita chiaramente afferma che le vie per trasmettere questa realtà sono quelle catafatica ed apofatica, nonché la via potente della mistica cioè quella simbolica⁵⁵.

Se la via dimostrativa o la via negativa sono tipiche della riflessione e della narrazione, il comunicare simbolico non solo unisce le due, ma si realizza totalmente nell'arte. Comunicare simbolicamente è mostrare nella pittura come nella scultura quella adesione particolare e soggettiva al mistero di Dio. Spesso ci imbattiamo in credenti che per esprimere tutto ciò utilizzano questi strumenti. S. Alfonso è l'emblema della genialità dei santi. Nella pittura come nella musica (S. Teresa di Gesù Bambino e B. Elisabetta della Trinità) o in ogni disciplina e scienza umana il fedele mostra sempre i tratti dell'uomo spirituale, del credente che vuole parlare, per quanto sia possibile, della propria affascinante esperienza di Dio.

La carica affettiva, secondo Bernard, è fondamentale per delineare i significati dei simboli. L'uomo esteriorizza i suoi sentimenti, li rende visibili e comunicabili. In un certo senso essi, originariamente soggettivi, diventano oggettivi e quindi non solo trasmettibili, ma anche condivisibili e interpretabili. La forza affettiva dei simboli accomuna il sentire spirituale dell'uomo. Se la loro diversità è data dalla produzione in un determinato contesto e cultura, il loro significato affettivo viene recepito ad ogni latitudine e longitudine della terra, in quanto la

⁵⁴ S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale A. Prologo*, in *Opere* Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma ⁵1985, 833.

⁵⁵ Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, 1032 D-1033 D, in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano ²1983, 411-412.

ricezione avviene attraverso l'istanza affettiva più che intellettuale.

I simboli religiosi hanno questo potere di indirizzare sui sentieri del divino l'uomo che è sempre alla ricerca della Trascendenza. In particolare l'esperienza spirituale cristiana presenta una vasta gamma di simboli che possono essere raggruppati secondo una linea conduttrice che attraversa tutta quanta la storia del cristianesimo. P. Bernard tenta una prima classificazione sottolineando i simboli del viaggio, del corpo, della fede (nascita-morte; silenzio-notte; giorno-luce; fuoco-acqua; sposo-sposa; padre-figlio) per tracciare una teologia simbolica che sia utile alla comune riflessione sui dati rivelati⁵⁶. L'intento del teologo francese è dimostrare che anche il modo di comunicare dell'uomo spirituale fa parte dello studio scientifico che il teologo deve compiere per mostrare la bellezza dell'incontro con Dio.

5. PROSPETTIVE APERTE

La riflessione teologica di P. Bernard circa la disciplina spirituale merita di essere ulteriormente sviluppata per le grandi intuizioni presenti e per la ricca esperienza umana maturata nel corso degli anni. Un tale lavoro vuole spronare non solo i lettori e gli studiosi alla conoscenza di questo maestro spirituale, ma anche iniziare un discorso scientifico sulla sua produzione letteraria. In questo caso realmente si rende un lavoro proficuo per la stessa teologia.

Infatti il teologo francese presenta una buona bibliografia su temi specifici che riguardano la spiritualità⁵⁷. Abbiamo pre-

⁵⁶ Cf. CH. A. BERNARD, *Teologia simbolica*, o. c., 159-339.

⁵⁷ CH. A. BERNARD, *Expérience spirituelle et vie apostolique en Saint Paul*, in *Gregorianum* 49 (1968) 38-57; «Spirituel» - «Spiritualité», in *Christus* 16 (1969) 468-473; *Profils éthiques en spiritualité*, in *Gregorianum* 52 (1971) 65-93; *Infinitude et mesure dans l'éthique chrétienne*, in *Nouvelle Revue Théologique* 94 (1974) 133-156; *La participation au Christ*, in *Seminarium* 33 (1981) 685-698; *Théologie active*, Cerf, Paris 1984; *Sofferenza, malattia, morte e vita cristiana*, Edizioni Paoline, Torino 1990; *Introduzione alla teologia spirituale*, Piemme, Casale Monferrato 1994; *Spiritualité et inculturation*, in *Studia Missionalia* 44 (1995) 207-228.

sentato in nota alcuni dei lavori, perché si potesse prendere visione di come la teologia di P. Bernard sia stata lasciata aperta. I principi teologici-spirituali analizzati sono presenti nella sua opera, quali strumenti necessari, perché il cantiere teologico possa funzionare a pieno regime.

Interessanti sono gli studi sulla storia della spiritualità costruita attraverso grandi personaggi dell'esperienza mistica. Bernard li contempla con gli occhi di chi vuole far brillare tutto quanto il vissuto spirituale dell'uomo senza manometterlo con indebiti pregiudizi⁵⁸. Sono autori a lui molto cari e studiati a più riprese come Dionigi l'Areopagita, S. Bonaventura, Maria dell'Incarnazione e S. Giovanni della Croce.

A tale studio storico ha aggiunto l'analisi fenomenologica della preghiera, mostrandone tutti i risvolti psicologici-spirituali⁵⁹. È proprio grazie alla preghiera che il trattato di teologia spirituale ha un senso.

Non per ultima riflessione il teologo francese si è interessato alla formazione spirituale come accompagnatore non solo per coloro che fanno parte della Compagnia di Gesù, ma anche per tanti laici che chiedevano il suo aiuto e la sua preparazione spirituale. Anche in questo campo pratico della teologia spiri-

⁵⁸ CH. A. BERNARD, *La doctrine mystique de Denys l'Aeropagite*, in *Gregorianum* 68 (1987) 523-566; *La conformation au Christ selon Saint Bernard*, in *Studies in Spirituality* 4 (1991) 31-50; *Saint Bonaventure lecteur de Denys dans l'itinerarium mentis in Deum*, in *Studies in Spirituality* 1 (1991) 37-56; *L'illumination de l'intelligence. Un trait de l'expérience ignatienne*, in *Gregorianum* 72 (1991) 223-246; *San Giovanni della Croce: un maestro della fede per tempi difficili*, in *La Civiltà Cattolica* 142/IV (1991) 337-349; *La spiritualità missionaria di Maria dell'Incarnazione (Tours, 1599 - Québec, 1672)*, in *Vita Consacrata* 27 (1991) 942-953; *Un théoricien de l'expérience mystique: Denys le Chartreux (1402/3-1471)*, in *Studies in Spirituality* 2 (1992) 127-138; *Introduzione alla lettura di S. Giovanni della Croce*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

⁵⁹ CH. A. BERNARD, *La prière chrétienne. Étude théologique*, Desclée de Br., Bruges 1967; *Symbolisme et présence au monde*, in *Gregorianum* 55 (1974) 749-771; *L'oraison méthodique en Occident*, in *Studia Missionalia* 25 (1976) 255-277; *La preghiera cristiana*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1976; *La conscience mystique*, in *Studia Missionalia* 26 (1977) 87-115; *La preghiera nella vita cristiana secondo il «Catechismo della Chiesa Cattolica»*, in *La Civiltà Cattolica* 145/III (1994) 364-376.

tuale ha prodotto scritti che sono il frutto concreto della sua riflessione spirituale⁶⁰.

Le caratteristiche essenziali del buon teologo spirituale sono ben presenti nella sua persona, perché discepolo mansueto del suo Signore:

*«Jésus, soyez pour nous la paix et la joie, et l'amour dans
l'Esprit Saint!
Mets tes paroles sur mes lèvres,
mets tes pensées dans mon cœur,
mets en mon âme ta douceur
et ta lumière en mon esprit!
Emporte notre cœur dans le Ciel, o Jésus.
Emporte notre cœur dans le Ciel, près de Dieu».*
(P. Bernard)

⁶⁰ Ch. A. Bernard, *Psychologie de la grâce*, in *Gregorianum* 47 (1966) 763-769; *Conferences spirituelles pour la vie consacré*, Università Gregoriana, Roma 1967; *L'idée de vocation*, in *Gregorianum* 49 (1968) 479-509; *Signification des Exercices de saint Ignace*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 45 (1969) 241-262; *La vita spirituale del sacerdote*, in *Rivista del Clero Italiano* 52 (1971) 18-31; *Formation à la vie consacrée*, Università Gregoriana, Roma 1972; *Il sacerdote di fronte al sacramento della penitenza*, in *Rivista del Clero Italiano* (1972) 606-612; *Natura e funzione della direzione spirituale*, in *Rivista del Clero Italiano* 55 (1974) 827-835; *Le defezioni sacerdotali: un'interpretazione*, in *Rivista del Clero Italiano* 55 (1974) 264-272; *Il sacerdote, ministro della Parola*, in *Rivista del Clero Italiano* 55 (1974) 667-674; *Il sacerdote e la formazione degli sposi cristiani*, in *Rivista del Clero Italiano* (1976) 745-755; *Pour mieux donner les Exercices ignatiens*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979; *L'aiuto spirituale personale*, Ed. Rogate, Roma ²1981; *La guide spirituelle chrétienne*, in *Studia Missionalia* 36 (1987) 65-81.